

שיקום עבריינים בישיבות ובקיבוצים – הבניית תפיסת עולם בלתי-עבריינית והקניית דפוסי התנהגות נורמטיביים

אורי תימור

שתי תכניות ייחודיות לשיקום עבריינים פועלות בארץ מאז תחילת שנות ה-80 – שיקום עבריינים בישיבות לחוזרים בתשובה ושיקום עבריינים בקיבוצים. עד שנת 2000 קלטו הישיבות כ-620 אסירים משוחררים והקיבוצים – כ-110. רמת המועדות של המשתקמים נמוכה מאוד – 8% בישיבות ו-23% בקיבוצים. שתי התכניות פועלות על-פי עקרונות דומים: שתיהן מונעות מתוך תפיסת העולם של מפעליהן, שתיהן מתמקדות בעתיד המשתקמים ולרוב מתעלמות מעברם, שתיהן מבודדות את המשתקמים מחברה עבריינית ומקשרות אותם לחברה שומרת חוק, שתיהן חושפות אותם לפיקוח חברתי משמעותי ומפעילות אותם באופן אינטנסיבי בלי להותיר להם משאבי זמן ומרץ לפעילות לא נורמטיבית, ושתיהן מקנות להם מרכזים תודעתיים חדשים בלתי-עברייניים. ההבדלים בין שתי התכניות קשורים בעיקר לתפיסות העולם השונות שלהן – המניעים שלהן שונים, וכך גם סוגי הפעילות ותוכני המרכז התודעתי החדש המוקנים בהן. ממצאי המחקר עולים בקנה אחד עם תאוריה אינטגרטיבית, שבכוחה להסביר הן את הכניסה לעולם העבריינות והן את היציאה ממנו באמצעות כל אחת משתי התכניות. המחקר מבוסס על ראיונות פנומנולוגיים עם 60 אסירים לשעבר שעברו שיקום בישיבות ו-42 אסירים לשעבר שעברו שיקום בקיבוצים.

אפשר לחלק את התכניות לשיקום עבריינים המקובלות בעולם וגם בארץ לשלושה סוגים עיקריים: (1) תכניות לשיקום אסירים בכלא, בדרך כלל במסגרות מיוחדות כגון אגפי גמילה מסמים או אגפים לשיקום דתי (וויסבורד, שהם וליאור, 2002; תימור, 1998; Gendreau & Andrews, 1990; McGuire & Priestley, 1995); (2) תכניות לשיקום אסירים משוחררים בקהילות המקור שלהם כגון הכשרה מקצועית ופיקוח (יוסף, 1996; Christopher, 1983); (3) תכניות לשיקום אסירים משוחררים במסגרות מיוחדות המיועדות לכך כגון מוסדות לגמילה מסמים והוסטלים להכשרה לתפקוד חברתי בלתי-עברייני (אמיר ודרובני, 1993; Haines, 1990). שלושת סוגי שיקום אלה מאפשרים המשך קשרים חברתיים עם עבריינים והמשך חשיפה להשפעות עברייניות. זו קרוב לודאי הייתה הסיבה

* ד"ר אורי תימור, המחלקה לקרימינולוגיה, אוניברסיטת בראילן, רמת גן.

המרכזית להצלחות הדלות של תכניות כאלה בארצות שונות ובעיקר בארצות הברית (Martinson, 1974). כבר ב־1955 טען קרסי (Cressey, 1955) שכדי להצליח בשיקום עבריינים יש לנתק אותם מחבריהם ומהשפעותיהם, ולהעבירם לקהילות חדשות בלתי־עברייניות, שבהן ישתלבו וייצרו קשרים חברתיים חדשים בלתי־עברייניים. קרסי לא האמין שיימצאו קהילות בלתי־עברייניות שיהיו מוכנות לקלוט אסירים משוחררים. הוא הציע להקים לצורך זה קהילות מיוחדות, שבהן יחיו ויפעלו ביחד עבריינים לשעבר ושאינם עבריינים מתוך מכוונות אנטי עבריינית.

קהילה לא עבריינית שתקלוט אסירים משוחררים, אופציה שהציע קרסי (Cressey, 1955), קיימת בישראל באופן טבעי בשני סוגי קהילות – ישיבות לחוזרים בתשובה וקיבוצים. קהילות אלה קולטות מרצונן אסירים משוחררים לתכניות שיקום השונות באופיין ובמהותן מתכניות שיקום אחרות, הן בהיותן חלק ממסגרות חברתיות טבעיות והן בשל השתלבות המשתקמים בפעילות היום־יומית של מסגרות אלה (שהם ותימור, 2003; Fischer & Geiger, 1991).

לשתי המסגרות האלה יש תפיסות אידאולוגיות המנחות אותן לעסוק בין השאר בפעילות חינוכית אינטנסיבית ובהכשרה לחיים נורמטיביים ויצרניים. בקיבוצים רוכש האדם כישורי עבודה, כישורים חברתיים ויסודות של תפיסת עולם נורמטיבית (בן רפאל, 1996; רוזנר, 1989). בדרך כלל העבודה נתפסת כפעולה נכונה מוסרית וכעונה על צורך פנימי של האדם. היא תורמת משמעות לחייו, מספקת לו מיצב (סטטוס) חברתי ומסייעת לו ליצור זהות אישית והערכה עצמית חיובית (Jahoda, 1979; Steers & Porter, 1983). בישיבות לעומת זאת מתמקדת הפעילות סביב לימודים, המרחיבים את עולם הידע והערכים של התלמידים, מפתחים בהם כישורים חברתיים ומכשירים אותם לחיים נורמטיביים על פי תפיסת עולם יהודית (למשל תימור, 1989, עמ' 144–168).

בצד הצורך במסגרות קהילתיות שתהיינה מוכנות לקלוט עבריינים ולהשקיע ממשאביהן בהכשרתם לחיים נורמטיביים, נדרשות לנקלטים ולקולטים תכונות ספציפיות שתאפשרנה למסגרות הללו להצליח בפעילות השיקומית. ב־15 השנים האחרונות הצטברו בארצות הברית ובמדינות מערביות נוספות הוכחות מחקריות על יכולתן של תכניות שיקום מסוימות לצמצם באופן בולט מועדות של עבריינים (לדוגמה: Hollin, 1990; Gendreau & Andrews, 1995; McGuire, 1998; McGuire & Priestley, 1999). מממצאי מחקרים אלה אפשר ללמוד על המרכיבים האפקטיביים בתכניות לשיקום עבריינים. הולין (Hollin, 1999) דן במרכיבים האלה: (1) הצורך במיון העבריינים כדי לבחור מתוכם את המתאימים לתכנית הספציפית; (2) תכניות צריכות להתבסס על מוטיבציה גבוהה של המטופלים ועל שיתוף פעולה מצדם; (3) יש הוכחות לעדיפותו של טיפול התנהגותי מובנה; (4) התכניות המצליחות ביותר, הגם שהן התנהגותיות בטבען, כוללות מרכיבים קוגניטיביים ומתמקדות בעמדות ובאמונות; (5) תכניות בקהילה יעילות יותר מתכניות בכלא; (6) תכניות יעילות מחייבות צוות מאומן והגון המעורה בכל הצדדים של תכנית הטיפול. תכונות אלה מאפיינות ברובן הן את הישיבות והן את הקיבוצים הקולטים לתוכם אסירים משוחררים, כפי שאראה בהמשך.

התכנית לשיקום אסירים משוחררים בישיבות החלה להתפתח בסוף שנות ה-70, כחלק ממגמות רחבות יותר של שיקום הדימוי העצמי והחברתי של יוצאי ארצות המזרח בארץ ושל חזרה לתרבות היהודית הדתית המקורית שלהם, תרבות המחייבת אותם בין השאר לשקם את העבריינים שבקרבם (תימור, 1989, עמ' 147–149). מקצת המבקשים להשתקם בישיבות השתתפו בתכנית לשיקום דתי עוד בתקופת המאסר, כששהו באגפים מיוחדים בכלא. אחרים פנו לישיבות בהמלצת חברים או קרובים שראו בישיבה פוטנציאל שיקומי גבוה. הישיבות נמנעות בדרך כלל מקבלת משתמשים בסמים קשים ועברייני מין. הפעילות בישיבות אינטנסיבית מאוד וכוללת פעילויות דתיות וטקסיות, ובצדן פעילויות לימודיות, שתכליתן להביא את התלמידים להכרה דתית ולשמירת מצוות. פעילויות אלה מתרחשות תוך כדי התעלמות מעברם העברייני של תלמידים וכידודם מהשפעות חברתיות חיצוניות ובהן השפעות עברייניות (תימור, 1989, עמ' 151–155). תלמידי הישיבות שוהים בהן במרבית שעות היום ומתגוררים בחדרי פנימייה בשכונות חרדיות, רובן בירושלים. עד שנת 2000 קלטה תכנית השיקום בישיבות כ-620 אסירים משוחררים בכ-10 ישיבות לחוזרים בתשובה (קרן התשובה, 2001).

התכנית לשיקום אסירים משוחררים בקיבוצים פותחה גם היא בסוף שנות ה-70, כאשר במענה לאחת המצוקות של החברה הישראלית – הקושי במניעת עבריינות – הביעו קיבוצים נכונות לקלוט אסירים משוחררים לתכנית שיקום. אחת ממטרותיה העיקריות, כפי שנקבעו על ידי מייסדה חרות לפיד, הייתה לתרום לחברה הישראלית באמצעות קליטה מבוקרת של אסירים משוחררים בקיבוצים לתכנית שיקום, בתקווה שבמהלכה הם יאמצו תפיסת עולם בלתי-עבריינית ויסגלו לעצמם התנהגות נורמטיבית. משפחות בקיבוצים שאימצו אסירים משוחררים, עשו זאת תכופות מתוך תחושת מחויבות אידאולוגית לסייע לחברה הישראלית להתמודד עם בעיות קשות כגון בעיית העבריינות (תימור ושהם, 2003). האסירים שפנו לרכזי התכנית על סף שחרורם מהכלא, נדרשו להוכיח עניין מיוחד ומוטיבציה גבוהה להשתתף בתכנית וכן לעמוד בקריטריונים נוספים כגון עבר נקי מרצח או מעבריינות על רקע מיני, ניקיון מסמים וגיל צעיר מ-30. המתקבלים לתכנית אומצו על ידי משפחות בקיבוצים, שסיפקו להם תמיכה רגשית, פיקחו עליהם והדריכו אותם ביחוד בשלבי הקליטה הראשוניים בקיבוץ. התכנית מתבססת על שני עקרונות מרכזיים: על התנתקות מהחברה העבריינית ומהשפעותיה ועל עבודה יום-יומית קבועה במסגרת אחד הענפים בקיבוץ בפיקוחם של מרכז הענף ועובדים נוספים בו. עד שנת 2000 קלטה תכנית השיקום בקיבוצים 110 אסירים משוחררים (תימור ושהם, 2003).

שתי התכניות מצליחות לצמצם מאוד את רמת המועדות של המשתתפים בהן יחסית לרמת המועדות הממוצעת בארץ. מקרב המשתתפים בישיבות רק כ-8% הוחזרו לבית הסוהר (Timor, 1998) ובקיבוצים – כ-23% (תימור ושהם, 2003), וזאת לעומת כ-67%–75% שהוחזרו לבתי הסוהר מקרב כלל האסירים המשוחררים בארץ בשנות ה-80 וה-90 (חסין, 1989; שירות בתי הסוהר, 1994). הצלחתן של שתי תכניות אלה גבוהה יחסית גם לעומת תכניות שיקום אחרות בעולם. בעוד שתיהן מצמצמות את רמת

המועדות ב-44% עד 59%, תכניות שיקום מסוגים שונים בעולם מצמצמות את רמת המועדות ב-5% עד 36% (Hollin, 1999; McGuire, 1998). מחקר זה עוסק באפיוניהן, בהשפעותיהן ובתוצאותיהן של תכניות שיקום אלה.

מטרת המחקר

מטרת מחקר זה היא לבחון את התהליכים שעוברים אסירים לשעבר המשתלבים בתכניות השיקום בישיבות לחוזרים בתשובה ובקיבוצים, ולעמוד על ההשפעות של תהליכים אלה על תפיסותיהם ועל התנהגותם. כמו כן מתכוון המחקר לבחון מהי המסגרת התאורטית המתאימה ביותר להסבר תהליכי השינוי שעוברים המשתקמים בשתי המסגרות.

שיטת המחקר

המשתתפים

המחקר מתבסס בעיקרו על ראיונות פנומנולוגיים עם 42 אסירים לשעבר שהשתתפו בתכנית שיקום בקיבוצים ועם 60 אסירים לשעבר שהשתתפו בתכנית שיקום בישיבות בשנים 1983–1999. עם קבוצת המרואיינים שהשתתפו בתכנית שיקום בקיבוץ בשנים הללו נמנו כל המשתקמים שאותרו והסכימו להתראיין. קבוצת המרואיינים שהשתתפו באותן שנים בתכנית שיקום בישיבות הורכבה ממדגם מקרי של 60 מקרב 232 משתקמים שאותרו והסכימו להתראיין.

לצורך הכרת המטרות והאמצעים בשתי תכניות השיקום רואיינו נוסף על המשתקמים גם מפעילים בשתי התכניות – שלושה ראשי ישיבות הקולטות אסירים משוחררים ושני מפעילי תכנית השיקום בקיבוצים. כמו כן רואיינו המשפחות המאמצות של המשתקמים בקיבוצים.

כלים והליך המחקר

הריאיון הפנומנולוגי, שנבחר לצורך מחקר זה, חותר להבנת התנהגותו של המרואיין, לזיהוי ההתנסויות והבעיות היום-יומיות כפי שחווה ובחר לתאר, לפענוח תופעות בחייו כפי שהמרואיין מודע אליהן ואל השפעתן עליו. ריאיון פנומנולוגי הוא ריאיון פתוח שבו המראיין נמנע מלכוון את המרואיין ומסתפק בעידודו לדבר על הנושאים שבמוקד המחקר. בדרך זו המרואיין הוא המחליט על התכנים הספציפיים ועל סדר החשיבות שלהם, ואגב כך הוא חושף תכנים חבויים, שלא היו נחשפים בריאיון מובנה (Kvale, 1996). לפיכך, הריאיון הפנומנולוגי הוא כלי מתאים להכרת עולמם והתנהגותם של

המשתקמים מנקודת מבטם הם, שכן הם אלה הנחשפים להשפעות תכניות השיקום והם המתרגמים השפעות אלה לדפוסי התנהגות (ראו למשל, Moustakas, 1994, pp. 21–22; Thomas, W. & Thomas, D., 1968, p. 572; Watzlawick, 1984).

הראיונות עם המשתקמים בישיבות ועם רבני אותן ישיבות נערכו בשנים 1986–2002 והראיונות עם המשתקמים בקיבוצים, עם מפעיליהם ועם המשפחות המאמצות בקיבוצים — בשנים 1999–2002.

כל הראיונות נערכו על ידי, ונמשכו בממוצע כ-90 דקות. כל משתקם רואיין בנפרד. מרבית הראיונות עם המשתקמים בישיבות נערכו בישיבות שבהן הם שהו. מקצת המשתקמים בקיבוצים והמשפחות המאמצות רואיינו בקיבוצים. ראיונות עם משתקמים שעזבו את הישיבות או את הקיבוצים, אם משום שסיימו את התכנית ואם מסיבות אחרות, נעשו בנקודות מפגש שתואמו טלפונית. כל המרואיינים במחקר הביעו את הסכמתם להתראיין. שמותיהם של המשתקמים שונו כדי למנוע את זיהוים, ולכל אחד מהם ניתן מספר מזהה המציין את מקומו באחת מרשימות המרואיינים — משתקמים בקיבוץ ומשתקמים בישיבה. גם שמותיהם של המפעילים לא נחשפו כדי למנוע זיהוי משוקמים באמצעותם.

ממצאים

בידוד מחברה עבריינית

הן הישיבות והן הקיבוצים שבהם שהו המשתקמים הם יחידות חברתיות סגורות יחסית ומנותקות מקשר עם החברה העבריינית שממנה באו המשתקמים. שתי המסגרות משתדלות למנוע מהמשתקמים ליצור קשר כלשהו עם חברים מעברם העברייני. הישיבות עושות זאת באמצעות הנחיות מצד הרבנים ומצד תלמידים ותיקים, והקיבוצים — באמצעות העסקת המשתקמים בתחום הקיבוץ בלבד ובקבלת התחייבות מהם שלא ליצור קשר כלשהו עם אנשים מחוץ לקיבוץ, אלא רק באישור מיוחד לכך.

בהקשר זה אומר רב, שהוא עצמו היה עברייני, ישב בבית הסוהר, חזר בתשובה, פתח ישיבה לעבריינים חוזרים בתשובה וניהל אותה במשך שנים: "צריך לשלוח את החוזר בתשובה רחוק מהשכונה שלו, שלא יפגוש את החברה, ולא יהיה לו יצר הרע לחזור אליהם". חרות לפיד, יוזם התכנית בקיבוצים ומפעילה המרכזי, אומר באותו הקשר: "כיוון שהסביבה שבה גדלו [האסירים המתקבלים לשיקום בקיבוצים] היא עבריינית, אני לא נותן להם לבוא הביתה. ביום שהם יוצאים מהכלא אני מביא אותם לקיבוץ". כל המתקבלים לשיקום בקיבוצים נדרשים לחתום על התחייבות שעיקרה עמידה בשלושה תנאים: (1) לקום כל בוקר בזמן ולצאת לעבודה; (2) לא לצאת משטח הקיבוץ בלי קבלת אישור מהמשפחה המאמצת; (3) לא להזמין ולא לקבל מבקרים, בני משפחה או חברים

מהעבר, מבלי לקבל אישור לכך מהמשפחה המאמצת. אם הם עומדים בשני התנאים האחרונים יש סבירות גבוהה שהם יתנתקו מתרבותם הקודמת ומאחרים משמעותיים שהיו עשויים להשפיע עליהם בכיוון עברייני.

על השפעות הבידוד הזה אפשר ללמוד מדבריהם של משתקמים בשתי התכניות. מספר דן (22), משתקם בישיבה: "שלושה חודשים ראשונים לא יצאתי הביתה. יעזו לי בישיבה שלא כדאי, שאם אני אחזור לשם, אני יכול ליפול מחדש. ובאמת כשיצאתי בפעם הראשונה, הרגשתי שזה מסוכן. כאן חושבים שכולם דתיים וכולם בעלי תשובה. בחוץ יש בחורות וכל מיני פיתויים". הניתוק מהחברה הקודמת ביטל את השפעתה עליו ושינה את תפיסת העולם שלו. במרכז נמצאים עתה נושאים דתיים. הנושאים הקודמים, כגון בילוי וחיפוש הנאות, נדחקו לשוליים וכמעט נשכחו. מאחר שבהשפעת הרבנים וגם על פי הבנתו, אלה הם נושאים שליליים, הוא משתדל להתרחק מהם פיזית ותודעתית כדי לא להתפתות לחזור אליהם.

מוסיף ומסביר יואב (49), משתקם נוסף בישיבה: "היום אין לי חברים מהעבר, אני מנסה לא לנסוע לעיר שלי, בגלל שזו ירידה. שם זה מזכיר לי את העבר. לא מרגיש שם טוב. שכחתי את הכול. אם לא הייתי בא לשם, לא הייתי צריך לזכור". ההתנתקות המכוונת מן העבר וההתמקדות בהווה בעולם שמציעה הישיבה, מביאה להדחקת העבר ולכאורה להשכחתו (ראו Erdelyi, 1995). זהו תהליך הכרתי מכוון של הימנעות קוגניטיבית (cognitive avoidance) (Mischel, 1986, pp. 446–448). שכחת העבר שעליה הוא מדבר נובעת מהעמדה השלילית כלפי העבר ומהרצון להתעלם ממנו, ואולי גם מהחשש להתפתות לו שוב. ברגע שיתעמת שוב עם עברו, למשל בכיקור בעיר שבה גר בעבר, הוא עלול להיזכר בו.

מספר בנושא זה דובי (6), משתקם בקיבוץ שהתקבל לאחר תום תקופת השיקום לחברות בקיבוץ: "בהתחלה פחדתי לצאת לעיר. פחדתי שאני אפגוש שם חברים. אבל אחר כך הגעתי לדרגה שאני יכול להרשות לעצמי ללכת לאיפה שאני רוצה, אפילו לאיפה שמוכרים סמים ולא לקנות שום דבר". הוא אינו חושש עוד שיתפתה לחזור לעולמו הקודם. הוא כבר פיתח לגביו עמדה שלילית נחרצת, ולכן אינו זקוק עוד להדחקתו ולהימנעות קוגניטיבית ממנו.

הקיבוצים דאגו בדרך כלל לניתוקם ולבידודם של המשתקמים מחבריהם בעבר ומגע עם עבריינים. לצורך זה הם גם הקפידו על שיבוצם בעבודות בתוך המשק בלבד, בלי שתהיה להם אפשרות ליצירת קשרים משמעותיים עם אנשים מחוץ לקיבוץ. באותם מקרים בודדים שבהם לא הקפידו על כך ושיבצו משתקמים בעבודות שבמהלכן היה להם מגע עם גורמים חברתיים שמחוץ לקיבוץ, השיקום נכשל. מספר האב המאמץ של עוזי (5):

הבעיות התחילו כשמינו אותו אחראי על הסרטים בקיבוץ. הוא נסע לתל אביב בכל שבוע להביא סרטים. הוא פגש, כנראה, בתל אביב חבר, אסיר משוחרר, והיה מוכר לו קלטות על חשבון הקיבוץ. כשהתברר לו שתופסים אותו, גנב מהכספת של הקיבוץ עשרים אלף דולר, כסף של מתנדבת ממקסיקו, וברח לחו"ל. מאז נעלמו עקבותיו.

בדומה לכך, אי־הקפדה על האיסור לעזוב את הקיבוץ ללא קבלת אישור הביאה לכך שמשתקמים בקיבוצים מסוימים יצאו לבלות בשעות הערב בערים סמוכות ויצרו קשרים עם עבריינים. האם המאמצת של ישי (37) מספרת: "ישי היה משקר בלי חשבון. סיפרו לנו שראו אותו מסתובב בערכים בקריית שמונה. כששאלנו אותו על כך, אמר שלא. אחר כך תפסו אותו [בקריית שמונה] עם אוטו גנוב וחפצים גנובים. חרות [לפידי, מייסד התכנית] העזיב אותו מיד מהמשק".

בישיבה מתבטא הבידוד והניתוק מהחברה העבריינית גם בשינוי במאפיינים חיצוניים כגון גידול זקן ושינוי הלבוש. הלבוש החרדי משייך את המשתקם הן בעיני עצמו והן בעיני חבריו לשעבר העבריינים לקטגוריה חברתית חדשה ושונה לחלוטין, כזו שאין לה כל קשר עם חברתו הקודמת. ההופעה החיצונית של הפרט היא מרכיב מרכזי בתהליך יצירת הזהות החברתית והזהות העצמית שלו (Barnes & Eicher, 1992; Goffman, 1959, pp. 55–57). החברה הקודמת עשויה להשתכנע שהופעתו החיצונית אכן מייצגת זהות חדשה, ובעקבותיה עשוי גם הוא לראות בדמות המוצגת על ידו ייצוג אמתי של עצמו ולהזדהות עמה. אומר בנושא זה הרב: "הוא [החוזר בתשובה] צריך להשתנות לגמרי. מיד בהתחלה צריך להלביש אותו בבגדים של תלמיד ישיבה ולעודד אותו לגדל זקן". מספר בהקשר זה יוסי (5), משתקם שחזר בתשובה עוד בהיותו בכלא: "אם אחד מהחברה יתחרפן, ישים כיפה ויתחיל להתפלל, אז לא יתעסקו אתו [אסירים אחרים]. יעזבו אותו בשקט... הוא לבד ירגיש שהוא לא רצוי, וילך לשבת בבית הכנסת". הדימוי החדש, גם אם הוא חיצוני בלבד בשלב זה, מקל על המשתקם לנתק את קשריו עם החברה העבריינית וליצור קשרים עם חברה חדשה בלתי־עבריינית.

קשר חברתי לאחרים משמעותיים חדשים התומכים בשמירה על החוק

הבידוד מהחברה הקודמת, העבריינית בדרך כלל, מותיר את המשתקם עם כניסתו לתכנית בלי קשרים חברתיים משמעותיים. הוא חש בצורך ליצור בדחיפות קשרים חברתיים במסגרת החדשה, שאם לא כן עשויים להיפגע הן זהותו החברתית והן דימויו העצמי (ברגר, 1979, עמ' 105–107; Mead, 1934). לפיכך, מיד עם כניסתם לתכנית מוצמדים למשתקמים מלווים אישיים המשמשים להם הן מדריכים והן חברים. בישיבות, תלמידים ותיקים מקבלים בהנחיית הרבנים חסות על המצטרפים החדשים, ומלווים אותם בפעילותם היום־יומית. הקיבוצים קולטים משתקם חדש רק לאחר שאותרה לו משפחה מאמצת מתאימה. המשתקם פוגש את המשפחה עוד טרם שוחרר מבית הסוהר, ואחר כך בהיותו בקיבוץ הוא מתארח בבית המשפחה בשעות שלאחר העבודה, הולך עמה לארוחת הערב, מודרך על ידה ויוצר בעזרתה קשרים עם חברי משק נוספים.

חברת קיבוץ, האם המאמצת של צבי (24), מספרת:

בימים הראשונים הוא היה הולך אתנו לכל מקום. אם למשל לא היינו הולכים לחדר האוכל, הוא לא היה אוכל. בכל רגע פנוי היה בא אלינו, יושב אתנו, משחק עם הילד

שלנו בן החמש וצופה בטלוויזיה. כשהצענו לו ללכת למקומות כמו המועדון או ברכת השחייה, היה מסרב. אחר כך התחיל להכיר חברים במשק ותלותו בנו פחתה.

המשפחה המאמצת מבקרת את המשתקם עוד בשהותו בבית הסוהר ואחר כך קולטת אותו כשהוא מגיע לקיבוץ בטרם הכיר חברים נוספים. כך שבשלב זה זוהי עבורו החוליה החברתית המשמעותית היחידה. כל שאר החברים בקיבוץ הם עדיין זרים ולא משמעותיים.

יורם, משתקם חדש בקיבוץ (15), מתאר את הבדידות החברתית בשלבים הראשונים בקיבוץ ומסיק ממנה מסקנות:

קשה לי פה הרבה יותר מאשר בעיר. שם אתה יושב עם החברים שלך, מבלה אתם. הם מבקרים אותך בכלא, מביאים אוכל. כאן רוב הזמן אני בודד. אם היו לי חברים, היה לי קל יותר ולא היה אכפת לי להישאר כאן. אם לא יהיו לי חברים כאן, אין לי מה לחפש כאן.

הצורך בקשר חברתי משמעותי הוא גורם מרכזי בסיכויי המשתקם להישאר בתכנית לאורך זמן: הוריו המאמצים בקיבוץ מבוגרים ממנו; תחומי העניין שלהם שונים בדרך כלל משלו, והקשר שלהם עמו הוא תכופות סמכותי יותר מאשר שוויוני; הוא זקוק לחברים בני גילו שעמם הוא עשוי למצוא תחומי עניין משותפים, כולל בילויים משותפים (Giordano, 1995). רוב הנושרים מתכנית השיקום במהלך השנה הראשונה לא הצליחו ליצור קשרים חברתיים משמעותיים בקיבוץ. מספרים ההורים המאמצים של יגאל (41), שעזב את הקיבוץ לאחר כ-6 חודשים: "הוא לא יצר קשר חברתי עם אף אחד בקיבוץ כולל אתנו, המשפחה המאמצת. בעייתו העיקרית הייתה הנתק החברתי, והעובדה שלא התחבר עם אף אדם. יום אחד החליט, כי נמאס לו בקיבוץ, לקח את הדברים שלו, קם ועזב בלי להיפרד לשלום".

בין הנכנסים לתכנית השיקום בקיבוצים היו שניים ממוצא אתיופי. שניהם לא מצאו חברים בקיבוץ ונשרו בשנה הראשונה, אף שבעבודה הייתה שביעות רצון יחסית מהם. על אחד מהם, אבי (12), מספרת מפעילת תכנית שיקום בקיבוץ הדתי:

אבי עבד 8 שעות ביום והיו מאוד מרוצים ממנו. רצו אפילו שיישאר כשכיר כשיסיים את תקופת שיקומו. הוא לא יצר כמעט קשרים בקיבוץ. היה שקט, סגור. בלט בשונות שלו, היה משועמם מאוד ובא הרבה למשפחה, אך לא הפך אותם לחברה. בהתחלה התגורר עם בחור אמריקאי שהיה בתהליך קליטה, ובשל תקשורת לקויה לא הצליחו להתחבר.

על האחר, יאיר (30), מספרת האם המאמצת:

הוא לא יצר קשרים אישיים עם המשפחה שלנו ולא הרבה לבלות בחברתנו. ראה אותנו כשומרים וכמפקחים עליו. בשלב מסוים ניתק כל קשר עמנו. כל החברים שלו היו עבריינים, ערסים ממושבים סמוכים. לא היו לו חברים בקיבוץ. בשלב מסוים הוא התחיל לגנוב כספים מחברי הקיבוץ, ואחר כך הוא גם גנב רכב. הוחלט להרחיקו מהקיבוץ. לאחר הגנבה הוא ניתק כל קשר ונעלם.

אפשר להסביר את הכישלון בשיקומו של יאיר בכך שלא יצר קשרים חברתיים מחייבים עם חברי משק, לא הושפע מהם, לא הפנים את נורמות התרבות שלהם ולא חש כל מחויבות כלפיהם (Hirschi, 1969).

כאמור, למשתקמים המגיעים לישיבות מוצמדים על פי רוב תלמידים ותיקים המשמשים להם חונכים. הם מסייעים להם להסתגל לנורמות המקובלות בישיבות, משמשים להם חברה בלימודים ומחזקים אותם בשעות משבר. מאחר שהם עצמם עברו את שלב ההסתגלות לישיבה, הם מודעים לקשיים הכרוכים בכך. מספר מנשה (14), משתקם בישיבה, על התקופה הראשונה בישיבה:

הייתי פה [בישיבה] חודשיים והתייאשתי. הייתי בלחץ ולא יכולתי להישאר. בא חבר שלי מהישיבה ונתן לי סטירה, וצעק עלי שאני רוצה לחזור לטינופת. הוא חיזק אותי, ישב אתי הרבה וסיפר לי סיפורים על צדיקים ועל הלכות. בזכותו נשארתי פה בישיבה.

למעשה מתגבשת בישיבה חברה ראשונית של תלמידים החיים ביחד ותומכים חברתית זה בזה. מתאר שלמה (59), משתקם בישיבה: "יש כאן אווירה של חבורה. כולם מרגישים חופשיים עם כולם. הרגשה של חיבור, של אהבה כמו משפחה. עוזרים למי שצריך, בעיקר לחדשים ולפעמים גם מעירים למי שצריך". אחרים משמעותיים נוספים הם הרבנים בישיבות. הם מדריכים את המשתקמים בשיעורי היהדות והמוסר ומשמשים להם כתובת בבעיותיהם. ממשך ומתאר חוזר בתשובה (14):

בהתחלה בישיבה לא ידעתי לקרוא. הרב [ראש הישיבה] ישב ולמד אתי אלף-בית עד שלוש לפנות בוקר. אחר כך הוא לימד אותי לחבר מילים ומשפטים. במשך הזמן התחלתי ללמוד משניות וגמרא עם הרב [אחד המשגיחים]. מה שהחזיק אותי בישיבה בהתחלה זה העזרה של החברים ושל הרבנים. הם מעודדים אותי, יושבים אתי ללמוד. רבנים באים ושואלים, איך התקדמת. בפעם הראשונה היה לי טוב בחיים.

בהקשר זה מתאר קרומר (1979) רבנים בישיבות לחוזרים בתשובה כ־normal Smith — דמות אנושית נורמלית בסיסית, המפגינה אמון בחוזרים בתשובה וביכולתם להשתקם, ופותחת דלת בפניהם 24 שעות ביממה (ראו גם Lofland 1969, p. 213).

פיקוח חברתי לא־פורמלי

קודם כניסתם לתכנית השיקום שהו המשתקמים בבתי סוהר, מסגרות שהפיקוח בהן פורמלי ונוקשה לעומת ישיבות או קיבוצים שהפיקוח החברתי בהן הוא לא־פורמלי. לשינוי כזה בסוג הפיקוח יש השפעה ניכרת על ההרתעה מהתנהגות עבריינית. ממחקרים עולה, שהפיקוח החברתי הלא־פורמלי יעיל בהרבה מהפיקוח הפורמלי במניעת עבריינות מפני תגובות שליליות מצד החברה מרתיע הרבה יותר מהחשש מהענישה מצד גופי אכיפת החוק. מבחינה זו העובדה שהישיבה והקיבוץ הם מסגרות המאופיינות בפיקוח חברתי

לא-פורמלי, מקנה להם עדיפות ברורה על פני בית הסוהר ביכולת ההרתעה מעבריינות חוזרת. בקיבוצים נדרשים אמנם המשתקמים לחתום על חוזים מחייבים שמגדירים להם חובות, ובעלי תפקידים בקיבוץ אמורים לפקח עליהם – ההורים המאמצים ולעתים מזכיר הקיבוץ – אך למעשה הפיקוח הוא ברובו חברתי ולא-פורמלי. הקהילה הקיבוצית הגדירה את עצמה במשך שנים כמוונת אל הכלל. מטרותיה ומשימותיה בכלל ויחסה כלפי החברים בתוכה בפרט, תלויים בעשייה למען הכלל ולא למען הפרט. הקיבוץ, בהיותו קהילה ראשונית סגורה, מפעיל מנגנוני פיקוח חברתיים לא-פורמליים בעלי עוצמה רבה ליצירת מחויבות וסולידריות פנימית גבוהה (שהם, 1994). מבנהו המיוחד של הקיבוץ, הכולל את מקומות העבודה, המגורים והבילוי, מביא לפריסת מחויבות החבר לקהילה הקיבוצית על תחומי חיים רבים. מחויבות זו מחזקת מאוד את יעילות הפיקוח החברתי הלא-פורמלי וכפועל יוצא גם את המחויבות לקיבוץ ולערכיו (Rosner, Glick, & Goldemberg, 1993). במסגרת זו מוצא עצמו האסיר לשעבר תמיד תחת עיניהם הבוחנות של חברי המשק. מספר אלי (28), משתקם בקיבוץ:

הם [חברים בעבודה] מדברים על ההתנהגות של האחרים, על העבודה. מי חבר של מי, מי עובד טוב וגם על הבעיות שלו. מי מתחמק מעבודה ולא עוזר לאחרים. כל מיני רכילות. יש להם המון ביקורת. כל אחד בקיבוץ מסתכל על השני.

הביקורת הזו נתפסת בעיקר כמוונת אישית כלפיהם. מסביר אורי (40), משתקם בקיבוץ: "אם חבר רואה אותך בחדר האוכל זורק פרוסת לחם, הוא יגיד לך 'למה אתה עושה את זה?'". ומוסיף האב המאמץ של משתקם זה:

לא רק ההורים המאמצים, כל חבר משק משגיח עליו. אם הוא רואה מישהו שלא מתנהג כמו שצריך, הוא יכול לומר לו 'זה לא בסדר, אין לך כוונות טובות'. ביקורת חברתית כזו עוצרת תופעות כמו שתיית אלכוהול. יותר מזה, כמעט כל החברים כאן משמשים דוגמאות טובות [להתנהגות נאותה].

תוצאה בולטת מהביקורת ומהלחץ החברתי היא ניסיון להימנע מהם ככל האפשר באמצעות הסתגלות מהירה להתנהגויות המקובלות בקיבוץ. מספר דני (22), אחד המשתקמים: "אמרתי לעצמי, 'אם אתה רוצה להישאר, אתה חייב להתאים את עצמך לחברה למרות הקשיים'". ומשתקם אחר, יוסי (32), מפרט:

עם הזמן התחלתי להתנהג כמו כל בן משק. החלטתי שכדי להשתקם אעשה דברים קיצוניים ואשתדל להצטיין בהם. עבדתי בבנות והגעתי לרכז את הענף, עבדתי בהדרכה של גרעינים בקיבוץ... החלטתי ללכת לצבא וגם לא להתחמק מהחובה הזו, למרות שאמרו שאני מבוגר מדי.

בה בעת, חוסר עמידה בדרישות גרר במקרים רבים ביטויים של תחושת אי-נעימות. בייחוד בלטה התופעה אצל משתקמים שלא קמו בבוקר בזמן לעבודה. מספרת האם המאמצת של גלי (36): "הוא לא הבין, שגם אם אתה מתעורר מאוחר, אתה יכול לרוץ שני קילומטרים בשדות ולמצוא את הצוות שלך. הוא פחד שיכעסו עליו, שילעגו לו, ולכן

כשהוא לא קם בזמן, הוא לא היה מראה עצמו ונשאר כל היום בחדרו". במספר מקרים עזבו משתקמים ביוזמתם את הקיבוצים בשל תחושה של חוסר יכולת לעמוד בדרישות של החברה הקיבוצית. מספרת האם המאמצת של אורי (73): "היה לו קסם אישי רב, הרבה בחורות במשק חיפשו את קרבתו, ובכל זאת היה לו קשה להסתגל למסגרת של המשק ולדרישותיה, ואז החליט לעזוב. התבייש בכך מאוד ועזב בלי להיפרד". במספר מקרים גם הפיקוח החברתי האינטנסיבי לעזיבת הקיבוץ לא בשל הכישלון לעמוד בדרישותיו, אלא בשל הרגשת הלחץ וחוסר הנוחות שהוא גרם. מספרת האם המאמצת של טוני (1): "טוני הרגיש בקיבוץ כמו בסיר לחץ. חשב שבדוקים אותו כל הזמן, שדורשים ממנו יותר מדי, כך שיום אחד קם והלך מעצמו".

הישיבות לחוזרים בתשובה מתפקדות גם הן במידה רבה בדרך לא-פורמלית. התלמידים הוותיקים שהסתגלו כבר לדרך החיים החדשה, משמשים סוכני החברות המרכזיים, אם במתן דוגמה להתנהגות על פי הנורמות החדשות ואם בהנחיה ישירה של התלמידים החדשים לתפקד על פיהן. עם הכניסה לישיבה נפגש התלמיד החדש עם הרב האחראי, ושומע מפיו את פירוט הדרישות הפורמליות בתחומים השונים של חיי הישיבה כגון עמידה בסדר היום, השתתפות בשיעורים והופעה חיצונית. אולם בדרך כלל הרב אינו מפרט במקביל סנקציות פורמליות על אי-עמידה בדרישות. הפיקוח העיקרי על המשתתפים בישיבה הוא זה של חבריו, התלמידים האחרים הוותיקים ממנו. מספר יואב (49): "הרב מקבל כמעט כל אחד פרט למועמדים נשואים. אומר לו מה התנאים – קימה בבוקר לתפילה והסדרים, שלא יחליש בחורים אחרים. בסך הכול סדרים של משמעת". אוכפי הסדר הם כאמור התלמידים הוותיקים ממנו, אם באמצעות מתן דוגמה ואם באמצעות הדרכה ישירה. מסביר נתי (25):

בהתחלה כשמישהו רק לוקח לעצמו באוכל ראשון, אף אחד לא אומר לו מילה, אבל מי שלקח, רואה שכולם מחכים, וכולם נותנים כבוד לאחרים. אם רוצים לקחת לעצמם, נותנים קודם כל לכל האחרים, וכך הוא לומד. לפעמים בחור ניגש אליו בצד ובשקט אומר לו איך צריך להתנהג.

תלמיד אחר, דוד (34), מתאר את התהליך באופן כללי ונותן דוגמה להשפעתו הספציפית עליו:

איך שמגיע תלמיד חדש, תופסים אותו [התלמידים הוותיקים] ונותנים לו מוסר. לא עוזבים אותו עד שנקלט ומתרגל. רק אחר כך לאט-לאט משחררים אותו. אני כשבאתי לישיבה עוד לקחתי חשיש, אבל החברים פה בישיבה שכנעו אותי לוותר על החשיש, ואז נדרתי שאני לא אקח יותר.

לאחר תקופת הסתגלות לישיבה הופך גם התלמיד החדש למדריך לחדשים ממנו. אבי (20), תלמיד ותיק בישיבה ונרקומן לשעבר, מתאר כיצד הוא הדריך מועמד חדש שרצה להיגמל מסמים:

לפני שמונה חודשים הביאו לישיבה נרקומן מיפו. הוא היה לגמרי מסטול, מלא סמים ולא

הבין שום דבר. לקחתי אותו והתחלתי לטפל בו. בעיקר לקחתי אותו לריצות, שיתעייף הרבה ושיישן. כל פעם שרצה לקחת אדולף, נתתי לו תרגילי התעמלות ואחר כך הבאתי אותו לעשות מקלחת. נתתי לו שלושה כדורי ווליום ביום כדי שלא ייכנס לקריז. אסור להחמיר מדי... אחרי שבועיים דרש ממני שאתן לו את כל הכדורים שלו. ניסיתי להתחמק בתירוץ שאין לי אותם, אבל הוא התעקש. כשקיבל את הכדורים, זרק את כולם וצעק, 'התורה והתפילין זה הסמים שלי'.

לעתים הרבנים עושים שימוש מכוון בפיקוח החברתי, ומבקשים מתלמידים ותיקים ליטול תחת חסותם תלמידים חדשים או להעיר לתלמיד מסוים על התנהגות לא נאותה. מסביר משגיח בישיבה של קרן התשובה (2): "אם ראיתי או שמעתי שמישהו זרק בדל סיגריה בחדר האוכל [על הרצפה], אני שולח לו חברים שישקפו לו מה שהוא עשה. רק אם השיחה שלהם אתו מיצתה את עצמה [ללא תוצאות], אני משוחח אתו אישית". בשתי המסגרות, בקיבוצים ובישיבות, עיקר עבודת השיקום נעשית באמצעים לא-פורמליים על ידי חברים בהן, הנמצאים בקשר חברתי יום-יומי עם המשתקמים.

פעילות נורמטיבית אינטנסיבית

הן בישיבות והן בקיבוצים נדרשים המשתקמים לפעילות אינטנסיבית במשך שעות רבות מדי יום. בשתי המסגרות בדרך כלל לא נותרים למשתקמים מאגרי זמן ואנרגיה לפעילויות שאינן עולות בקנה אחד עם תכניות השיקום. מבחינה זו שתיהן יעילות במניעת עבריינות (ראו Hirschi, 1969, p. 22). שתי המסגרות שונות זו מזו בסוגי הפעילות. בישיבות רוב הפעילות היא לימודית וטקסית-דתית ואילו בקיבוצים הפעילות העיקרית היא תעסוקתית-פיזית.

התלמידים בישיבות המיועדות לחוזרים בתשובה נדרשים לסדר יום עמוס בווריאציות שונות (Aviad, 1983, p. 43). לדוגמה, בישיבת "כף החיים" בירושלים מתחיל היום בהשכמה ב-6:00, בתפילת שחרית ובארוחת בוקר. מ-9:00 עד 13:00 מתקיימים לימודים. ב-13:00 מתקיימת תפילת מנחה ולאחריה ארוחת צהרים והפסקה. מ-15:30 עד 19:00 שוב מתקיימים לימודים. בשעה 19:00 מתפללים תפילת ערבית ולאחריה אוכלים ארוחת ערב. בשעות 20:00–22:00 מכינים שיעורים ושומעים דרשות. בסך הכול נותרת הפסקה של כשעה ומחצה לסידורים אישיים ולמנוחה באמצע יום פעילות של כ-14 שעות. פעילות כה אינטנסיבית ולאורך שעות כה רבות אינה מותירה לתלמידים זמן ומרץ לפעילויות נוספות, שונות באופיין, הדורשות השקעה רבה. מספר בקצרה אפרים (44), אסיר לשעבר חוזר בתשובה: "לומדים כל היום ומדברים דברי תורה. אין זמן לדברים אחרים". דן (27) מפרט יותר: "היום אני לומד כל היום. חברים מהעבר שואלים אותי, 'לא משעמם לך? לא רוצה לראות איזה סרט?' אז אני עונה להם, שאני לא מוצא זמן לדברים חשובים יותר שאני רוצה לעשות, אפילו לא לכתוב מכתב". לא כל החוזרים בתשובה מסוגלים לשבת וללמוד שעות כה רבות, בייחוד לא בתקופה הראשונה בישיבה. תלמידים כאלה לומדים בדרך כלל רק מחצית היום ובמחציתו השנייה הם משוכצים לכל

מיני עבודות בישיבה ובקרבתה. כך הם ממשיכים להגיע לתפילות, ולישיבה יש אפשרות לפקח על תפקודם. מספר עמוס (53): "בהתחלה היה לי קשה מאוד להתרכז וללמוד כל כך הרבה שעות. אז הרב חיפש ומצא לי בבוקר עבודה במטבח של הישיבה ואחרי הצהרים למדתי בישיבה. במשך הזמן התרגלתי ללימודים. היום אני יכול ללמוד עשר שעות רצוף בלי בעיות".

כאמור, בקיבוצים נדרש המשתקם, כפי שהוזכר למעלה, לחתום על חוזה כתנאי לקבלתו לתכנית. בסעיף הראשון בחוזה הוא מתחייב לקום בכל בוקר בזמן ולצאת לעבודה. המשתקם משובץ לעבודה בענף הזוכה בקיבוץ לחשיבות יתרה והמשמש קריטריון מרכזי לטיב ההשתלבות בקהילת הקיבוץ (ראו למשל Rosner, 1980, p. 142). אומר בנושא זה חרות לפיד: "עשרת הדברות שלי מסתכמות ב'עבודה'. שיקום בבוקר ויעבוד. מי שעושה טריקים בעבודה, אני מעיף אותו". גם המשפחות המאמצות הדגישו במגעייהם עם המשתקמים את חשיבותה היתרה של העבודה. מספר האב המאמץ של רמי (18): "הסברתי לו שוב ושוב, 'הזמן הוא שלך, אתה יכול לעשות אתו מה שאתה רוצה, אבל שעות העבודה הן קדושות. לא אכפת לי אם תלך לישון אפילו שעה אחת לפני שעת ההשכמה שלך לעבודה. אבל אתה תקום בזמן'".

תחום העבודה זכה בדברי המרואיינים להתייחסות נרחבת יותר מכל תחום אחר. הם הרבו לדבר על תפקודם בעבודה ועל יחסיהם עם מרפז הענף ועם העובדים הנוספים בו. ניכר מדבריהם שהם ראו בעבודה תחום חשוב ביותר בתכנית שיקומם. רובם ציינו שסיגלו לעצמם בקיבוץ הרגלי עבודה שחסרו להם בעבר. לדוגמה: "הקיבוץ נתן לי דברים רבים: ערכים, הרגלי עבודה חדשים שלא הכרתי לפני כן. היחס שלי לחיים השתנה" (יוסי, 32). וכן "העבודה בגן"ש [גידולי שדה] שינתה אותי ולימדה אותי לעבוד ולא להתבטל. גם למדתי לקום מוקדם וגם להסתדר עם אנשים בעבודת צוות" (גיל, 26). המבחן המרכזי להצלחת השיקום בעיני חברי הקיבוץ הוא התפקוד של המשתקם במקום העבודה. מי שאינו עובד כנדרש, מסולק ממקום עבודתו ולעתים גם מתכנית השיקום. ולעומת זאת, מי שמצטיין בעבודתו, זוכה להערכה רבה לא רק מחבריו לעבודה אלא גם משאר חברי הקיבוץ. דודי (8) יכול לשמש דוגמה לתפקוד לקוי בעבודה ולתוצאותיו. מספר האב המאמץ:

דודי בקש לעבוד במטע ונתנו לו. אבל אז חיפש כל הזמן סיבות להפסיד ימי עבודה, דבר בלתי מקובל בקיבוץ, וכל הזמן היה חולה. בנוסף לכך הוא השמיץ את מנהל העבודה שלו במטע. הסיפור נגמר לא יפה. חרות החליט שהוא לא מתאים להישאר, והוא עזב בכעס גדול של שני הצדדים.

דוגמה להצלחה בעבודה ולהשלכותיה הוא מנשה (16). מספרת האם המאמצת שלו: "בהתחלה לא פרגנו לו ודחו אותו. הסביבה הייתה חשדנית כלפיו. אחר כך כשהתברר שהכול בסדר בעבודה ואין סיבה לדאוג, השתנה היחס ונעשה טוב". ודוגמה נוספת — מדבריה של האם המאמצת של יוסי (32): "הוא עובד כבר שנה בצוות הטוב ביותר, בכותנה. בזכות זאת יש לו מעמד טוב מאוד בקיבוץ. אף אחד לא דוחה אותו".

לאחר שעות העבודה המשתקמים בוחרים לעצמם בדרך כלל פעילויות פנאי מתוך מגוון הפעילויות המצומצם העומד לרשותם בקיבוץ, כגון עיסוק בספורט, בילוי במועדון או ביקור בבית המשפחה המאמצת. כפי שצוין כבר קודם לכן היו מספר משתקמים שנהגו לצאת מהקיבוץ לבילוי בעיר סמוכה, למרות האיסור על כך, ומקצתם אף הסתכנו אגב כך בפעילות עבריינית שהביאה לסילוקם מהקיבוצים.

הפעילות הנמרצת במהלך מרבית שעות היום היא כאמור מרכיב מרכזי בשתי התכניות. פעילות זו מגבילה מאוד את משאבי הזמן והאנרגיה הפנויים של המשתקמים ומצמצמת מאוד את הסיכויים שהם יעסקו בפעילות עבריינית. בה בעת פעילות זו מכשירה את המשתקמים לחיים בעתיד. אופי הפעילות שונה במהותו בשתי המסגרות. בשיבות מתמקדת הפעילות סביב לימודים ותפילות, ושלא כבקיבוצים אין הן מכשירות את תלמידיהן לתפקוד תעסוקתי נורמטיבי בחברה הרחבה. בקיבוצים, לעומת זאת, מרוכזת הפעילות סביב עבודתו של המשתקם, ושלא כבישיבות אין הם מגבים את תפיסת העולם החדשה בלימוד מקורות התומכים בה ואינם נותנים לה תוקף באמצעים טקסיים (Timor, 1998).

המרכז התודעתי החדש הבלתי-עברייני

לאחר שהשתתפו תקופה מסוימת בתכנית השיקום והושפעו ממנה, המשתקמים משתתפי המחקר מתארים את חייהם בעבר, בתקופת עבריינותם, כחיים אנומיים שאופיינו בחוסר עקיבות, בחוסר גבולות ובבלבול. תיאורים אלה משקפים את הראייה הסובייקטיבית המחודשת של הדוברים, כולל הגדרה מחדש של עברם (ראו למשל, Tessler & Nelson, 1994). לדבריהם לא היה בחייהם בעבר שום מרכז ערכי ותודעתי מגובש, כך שלא הייתה להם מחויבות לערכים כלשהם ולהתנהגות ספציפית. המניע העיקרי להתנהגותם העבריינית היה סיפוק צרכים חומרניים במאמץ מינימלי. מספר שלומי (7), תלמיד בישיבה:

בשכונה שלי הייתה ריקנות מוחלטת. מתפרפרים ואחר כך מתגלגלים במוסדות. שנות העשרה היו שנות בלגאן ופשעים. לא עבדתי בצורה מסודרת, ואם כבר עבדתי, הפסקתי אחרי זמן קצר בגלל שלא רציתי לעבוד. קל יותר לגנוב ולפרוץ. רציתי אמנם לצאת מהבלגאן הנורא הזה, אבל לא היה לאן, לא היה למי לגשת. הדרך הקודמת הביאה לי רק צרות ובלבולים.

תיאור דומה נשמע מפיו של משה (23), משתקם בקיבוץ:

מאז ומתמיד אני זוכר את עצמי בתוך בלגאן. גדלתי בשכונה על הפנים מבחינת ההשפעה שהייתה שם. אני קיבלתי את כל מה שרציתי. לא היו אומרים לי 'לא', וחבל. זה היה יכול לעזור. אף פעם לא השקעתי בכלום. הייתי עושה מה שאני רוצה... בגלל שלא הייתי מודע, הייתי עברייני. לא ידעתי מה אני עושה.

המציאות העולה מתיאורים אלה היא של חוסר מרכז תודעתי בעולמם, שסיבתו העיקרית היא פיקוח לקוי על התנהגותם מצד ההורים ומצד סוכני חברות נוספים. מרבית

המשתקמים באים מרקע משפחתי בעייתי, עם הורה או הורים שלא מילאו כהלכה את תפקידם, ובלא אחרים משמעותיים שימלאו תפקיד זה במקומם. צעירים במשפחות כאלה עשויים להתקשות בפיתוח קשר משמעותי עם החברה – עם ערכיה ועם הנורמות שלה, והם יחסרו הן בסיס והן סיבות להיות שומרי חוק (Hirschi, 1969, pp. 16, 34; Kornhauser, 1978, pp. 238–240; Matza, 1964, p. 28).

הן בישיבות והן בקיבוצים מנסים להקנות למשתקמים מרכז ערכי ותודעתי שיחייב אותם להתנהגות לגיטימית ויצרנית. לקידום מטרה זו הם משתמשים באמצעים השונים שפורטו קודם – בכידוד המשתקמים מחברתם בעבר, ביצירת קשרים חברתיים משמעותיים עם חברים ותיקים יותר במסגרת, בהפעלת פיקוח חברתי הדוק לא-פורמלי על פעילותם בתחומים מוגדרים, ובהפעלה אינטנסיבית שלהם במהלך מרבית שעות היום בתחומים אלה. למרות מטרותיהן הדומות של המסגרות, ניכרים הבדלים באופיו של המרכז הערכי החדש שהן מקנות למשתקמים ובדרך הקנייתו.

בקיבוצים¹ גובש המרכז בעיקר סביב ערכים של יצרנות וחיים קהילתיים, שיתופיים, שוויוניים וציוניים (רוזוליו, 1993; Fischer & Geiger, 1991). הן המשפחות המאמצות והן חברי המשק שהמשתקם בא עמם במגע, משתדלים להקנות לו ערכים אלה באמצעות מתן דוגמה ועל ידי מתן חיזוקים, אם במהלך עבודתו בענף ואם בעת שהותו בבית המשפחה. אשר לתרומת כלל חברי המשק, מספרים ההורים המאמצים של אורי (40), משתקם שאביו ערבי ואמו יהודיה: "השיקום שלו הצליח היות שהוא קנה כאן ערכים חדשים של עבודה, של עמידה בחובות, ואפילו פיתח כאן זהות של יהודי ישראלי, כשהלך לשרת בצבא... כל הקיבוץ התגייס לשיקומו". דוגמה לפעילות ההורים המאמצים יש בדבריה של האם המאמצת של אמיר (13): "רצינו שהוא ירגיש רצוי בבית, שירגיש שמכבדים אותו כבן אדם. רצינו לתת לו דוגמה של יחסים טובים בין בעל לאשתו ובין הורים לילדים".

המרכז התודעתי החדש נרכש בקיבוץ בהשפעת אחרים משמעותיים, בעיקר בהשפעת ההורים המאמצים והחברים לעבודה, והוא מתבטא בפעילות יצרנית קונקרטי ולגיטימית בחיי היום-יום. שלא כבישיבות, אין בקיבוץ ניסיון מתוכנן ומרוכז ללמד ולחנך לתפיסת עולם מגובשת חדשה.

בישיבות מגובש המרכז סביב קיום המצוות, אימוץ תפיסת עולם יהודית דתית, הכרת מקורות דתיים ואמונה באל (תימור, 1989). שלא כבקיבוצים, הקניית המרכז החדש לא נעשית בצורה ספורדית על ידי יחידים ואף לא במקביל לפעילות תעסוקתית אינסטרומנטלית, אלא באמצעות לימודים מרוכזים ופעילות דתית וטקסית משותפת. הלימודים כוללים הכרת מקורות יהודיים, הלכות ופרקי מוסר. הם מורכבים מהשתתפות

1 המאמר מתייחס לקיבוץ בשנות ה-80 וה-90 של המאה העשרים, תקופה שמוגדרת כתקופת משבר שבה חלו שינויים במבנה הקיבוצים ובתרבותם. בתקופה זו החל תהליך של הפרטה שבמהלכו התערער הביטחון באידאולוגיה הקולקטיביסטית ובדמוקרטיה הישירה (רוזוליו, 1993, עמ' 66–67), ובמקביל התפתח תהליך של ויתור על המחויבות הקודמת להגשמת הערכים המסורתיים של הקיבוץ והתחזקות האינטרסים הפרטיים (רביד, 1992, עמ' 22–24).

בשיעורים שהרכבנים והמשגיחים מעבירים וכן מחזרה על החומר הנלמד ומשינונו בזוגות – כל זה נעשה בחברותא. במהלך הלימודים צוברים התלמידים ידע רב במקורות היהודיים ובקיום מצוות, ומאמצים בהדרגה תפיסת עולם דתית מגובשת והתנהגות העולה עמה בקנה אחד. על גיבוש מרכז ערכי ותודעתי חדש אצל המשתקם מספר ישראל (6): "בישיבה נגמרו הבלגאנים. למדתי כל היום תורה והתקדמתי במצוות. בפעם הראשונה יכולתי להתחיל לארגן את החיים שלי". חנן (57) מספר על השפעת שיחות ההדרכה של הרבנים על התנהגותו:

...חוץ מזה היו השיחות של הרב... שדיבר על היצר הרע, שמנסה לפתות את האדם, והסביר כיצד להתמודד אתו. לפעמים באים אליך רעיונות של יצר הרע, ומה אני עושה פה [בישיבה], ובעזרת שיחות כאלה אתה יודע להתגבר. קודם [לפני תקופת הישיבה] לא ידענו. הרב גם מסביר איך לעבוד על מידה, איך לשבור מידות רעות.

עמנואל (15) מספר על השינוי שחל בהתנהגותו בהשפעת לימודיו בישיבה: "בסך הכול גם עכשיו אני אותו אדם [כפי שהיה לפני שחזר בתשובה], אך היום אני לא מרכיץ, לא מתפרע. אני כובש את יצרי. הקב"ה נתן לי יכולת להתגבר על ההרגלים הרעים". הפעילות הטקסטית תורמת לחיים ממדים של חגיגות וקביעות, מחזקת את הסולידריות החברתית ומגבירה גם את ההזדהות של המשתתפים עם עולם התכנים והפעילויות של המסגרת (Durkheim, 1965, p. 226; Goffman, 1967, pp. 5–45). הפעילות הדתית הזאת בישיבה כוללת בין השאר שלוש תפילות מדי יום, שהן חגיגות במיוחד בשבתות ובחגים, ואז גם נלוות אליהן סעודות חגיגיות. מספר אלי (11):

מי שלא טעם שבת בישיבת מחנה ישראל, לא ראה דבר יפה מימיו. תפילת שבת וסעודת שבת נהדרים. חדר קטן, ברז אחד ושמונים בחורים נוטלים ממנו ידיים בלי דחיפות, בלי קללות, אלא 'בכבוד'. בהתחלה חשבת, אולי זו הצגה, אבל בארוחת הערב שוב אותו דבר. כל אחד רק דואג שלשני יהיה. אחר כך בלילות לא ישנתי. בכיתי. חשבת, שכל מה שעשיתי בחוץ היה שטויות.

חוזרים בתשובה רבים מביעים סיפוק רב מהלימודים ומהפעילות הדתית ומתארים אותם כשינוי מוחלט וחיובי בחייהם. אומר למשל יואב (49):

מבחינה נפשית נותנים לך בישיבה כל יום תבלינים. [בעבר] ניסיתי את כל ההנאות הגופניות. כל דבר נגמר. לא מצאתי הבדל בין העגבנייה והסטייקים. הטעם של הסטייק הוא מהלשון ועד לגרון ונגמר אחרי שתי שניות. היום יש לי הנאה אחרת, שלא תיגמר אף פעם.... לא מצאתי באף חלק בחיים הנאה כמו היום, וכל זה רוחני, זה אוויר שאחר לא רואה אותו. זה לא וידאו, לא בחורות ולא סרט. מה היה לנו בראש? דיסקוטקים! הכול שטויות.

הפעילויות הלימודיות והדתיות מביאות אתן במקרים רבים תחושה של אמונה תמימה באל ככוח עליון כול יכול, כמקור של פיקוח חיצוני, שלא ניתן להסתיר ממנו דבר. למעשה נוצר כאן פיקוח עצמי המבוסס על אמונה בקיומו של פיקוח חיצוני אלוהי. מסביר

אבי (4): "כשמתחילים להאמין, מתחילים לפחד [מהאל]". אמונה כזו יוצרת פיקוח עצמי יעיל והופכת את אמצעי ההרתעה הפורמליים למיותרים (ראו למשל (Obligacion, 1997)). מסביר יוסי (5):

קודם כל נכנס לי הפחד מהשם. מיום ליום אתה יותר מתקדש, אתה נהפך להיות רוחני. מתחיל לפחד מהשם. 'אוי, השם רואה אותי'. אם אכעס, אז איפה כל הלימוד שלי? ! ברגע שאדם, מחנכים אותו על ידי התורה, לא צריך כלב שמירה של שוטרים. אתה יודע שאסור לך, לכן אתה לא תקלל, לא תלכלך את הפה, אפילו אם מרגיזים אותך. יש לך שמירה מלמעלה.

דרך החיים החדשה מציעה לאסירים לשעבר החוזרים בתשובה, בניגוד לחייהם בעבר, קשר חזק ומחויבות לחברה החדשה, מרכז תודעתי ברור ומגובש והתנהגות העולה בקנה אחד עם שמירת החוק (Timor, 2001).

התעלמות מהעבר: הימנעות מתיוג ורה-אינטגרציה

עבריינים מורשעים מתויגים בתיוג פורמלי שלילי ותכופות גם בתיוג חברתי שלילי (למשל (Erikson, 1962, p. 311; Matza, 1974, p. 78)). בניגוד לציפיות של עבריינים, בדרך כלל התיוג החברתי השלילי לא נעלם לאחר שנענשו. הוא אינו מוגבל בזמן ועשוי להביא לדימוי עצמי עברייני (Goffman, 1963, pp. 123–125), ולפעול כנבואה המגשימה את עצמה (Becker, 1963, p. 34). חברות המוכנות בתנאים מסוימים למחול על עבר עברייני או אפילו להתעלם ממנו, עשויות למנוע את התהליך הזה ולאפשר לעבריין לפתוח בהן דף חדש בלתי-עברייני, וכך לשחררו משעבוד לזהות חברתית עבריינית (Braithwaite, 1989, pp. 54–68). הן הישיבות והן הקיבוצים הם מסגרות חברתיות המגלות נכונות לסלוח לעבריינים המביעים חרטה על מעשיהם העברייניים, ואף לקלוט אותם בתכנית שיקום. נכונות הישיבות מבוססת, כפי שצוין קודם, הן על תפיסות יסוד ביהדות והן על מניעים חברתיים ותרבותיים ספציפיים. לפי התפיסות המקובלות ביהדות יש להתעלם מעברם של עבריינים שמביעים חרטה על מעשיהם (רמב"ם, הלכות תשובה, ז, ח) וכן חובה לתת להם סיוע פיזי ולשקם אותם (ראו לדוגמה, תלמוד בבלי, יומא, לח, ב). העבריינים שנקלטים בישיבות לשיקום, מציינים בדבריהם שוב ושוב את ההתעלמות המכוונת מעברם העברייני. מספר למשל סמי (3):

[כשבאתי לישיבה] דיברתי עם הרב ... ראש הישיבה. אמר לי, 'בוא רגע צדיק'. לא ידעתי למי הוא מתכוון. אמרתי לו, 'אני לא צדיק'. הוא אמר לי, כתוב, 'כל עמך צדיקים'. לא שאל שאלות על העבר שלי. אמרתי לו, 'אם אתה פה, גם אני פה'.

בצד הרבנים המשתדלים להימנע מכל הזכרה גלויה של עברם העברייני של תלמידים, גם שאר התלמידים בישיבות נמנעים מכך, אם משום שגם העבר שלהם אינו מקור לגאווה, אם משום האיסור הדתי על הזכרת העבר העברייני, ואם משום המודעות לפגיעה בזולת

הכרוכה בהזכרת עברו העברייני. אומר חנן (57): "אני לא אוהב לספר על העבר שלי, זה מגעיל אותי. כאן לא מדברים על זה. יצאנו מזה".

קיבוצים מביעים נכונות לקלוט אסירים משוחררים לתכנית שיקום בדרך כלל לאחר שאספות החברים משתכנעות שהמועמדים שאותם מציע להם רכז התכנית אכן בני שיקום. באספות אלה מודגש הצורך להתייחס אל המשתקם כלכל חבר אחר במשק, להתעלם ככל האפשר מעברו, ובכך לאפשר לו לעבור תהליך של רה-אינטגרציה, לגבש זהות חדשה בלתי-עבריינית ולהשתלב בחברה. ההתעלמות מעברו השלילי של המשתקם חשובה בייחוד למשפחתו המאמצת. מספרת האם המאמצת של דני (22): "לא היה חשוב לנו כשקיבלנו אותו, אם הוא בא מבית סוהר או מאיזו עיר... לא התייחסנו לעברו. זה היה כמו דף חלק. אנחנו נותנים לו הזדמנות להסתכל קדימה ולא לעבר". הרבה מהמשתקמים דיווחו על חששות שהיו להם ערב הצטרפותם לתכנית השיקום בקיבוץ מהידע המוקדם שיש לחברים על עברם העברייני ומהשפעתו על סיכויי שיקומם. בדרך כלל חששות אלה נתברו. יתר על כן רבים ציינו לשבח את מאמצי המשפחות והחברים בקיבוץ להתעלם מעברם. מספר בני (39): "בהתחלה היה מאוד קשה. שבועיים לא יצאתי מהחדר בגלל הידיעה שכולם יודעים מי אני, [חשבת] שכולם מסתכלים עלי, שיש עלי סטיגמה. לאט-לאט התחלתי להתחבר עם הצעירים. קיבלו אותי כמו שאני. הייתי אני עצמי וזו הייתה תקופה נהדרת". בכמה מקרים חשו המשתקמים בצדק או שלא בצדק שהתיוג העברייני ממשיך ללוותם למרות המאמצים החיצוניים של החברים בקיבוץ להסוותו. מספר דני (22): "כל פעם שהייתה פריצה או גניבה, הרגשתי שמתלחשים אחרי גבי, שמצביעים עלי. הרגשתי שזה הסוף, שתמיד אהיה חשוד מספר אחד. אני אסיר לשעבר. ידעתי שכל מקרה שיקרה, יבואו אלי". משתקם זה ואחרים שחשו כמוהו, נשרו בשלב כלשהו מתכנית השיקום.

דיון

עבריינות היא תופעה מורכבת וגורמים רבים דרושים כדי לחוללה או למנעה (Barak, 1998, p. 2; Farnworth, 1989, p. 95; Miethe & Meier, 1994, pp. 27–28). עם זאת, מרבית התאוריות הסוציולוגיות המקובלות העוסקות בעבריינות נוטות לראות בה תוצאה של גורם מרכזי אחד. בכך הן מזניחות בהכרח היבטים חשובים של עבריינות, ומגבילות מראש את יכולתן לספק הסברים משכנעים לצדדים השונים של התנהגות עבריינית ולאפשרויות מניעתה.

אפשר להסביר את הסיבות להידרדרות לעבריינות ולקיומה לאורך זמן, ולהציע אמצעים לשיקום המכוונים לנטרל את השפעתן של סיבות אלה באמצעות תאוריה משולבת חדשה הכוללת מרכיבים מתאוריות מרכזיות. תאוריה מעין זו היא התאוריה האינטגרטיבית (integrated theory) של דלברט ועמיתיו (Delbert, Ageton, & Cantor, 1979),

המשלבת מרכיבים משלוש תאוריות – תאוריית המתח החברתי, תאוריית הלמידה החברתית ותאוריית הפיקוח החברתי – למודל תאורטי אחד.

העבריינים המשתקמים בישיבות ובקיבוצים מציגים בראיונות עמם כמה תכונות מרכזיות שלדעתם תרמו לשיקומם. מרביתן של תכונות אלה משותפות לשתי תכונות השיקום. המשתקמים מדגישים את כוחו של הפיקוח החברתי הלא-פורמלי ואת המסגרת הנורמטיבית הברורה והמחייבת, הם מצביעים על הנטייה להתעלם מעברם העברייני, והמשתקמים בישיבות אף מציינים את הצורך שלהם בתפיסת עולם מגובשת חדשה (ראו גם תימור ושהם, 2003; Timor, 2001). כל אחד מגורמים אלה נדון בתאוריה שונה כמפורט להלן.

תאוריית הפיקוח החברתי של הירשי (Hirschi, 1969, pp. 16–26) מתמקדת באמצעים החברתיים הקושרים את הפרט במידה זו או אחרת לחברה, לנורמות ההתנהגות שלה ולאמונותיה. יעילותו של הפיקוח החברתי במניעת סטייה מהנורמות המקובלות מתבססת על ארבעה מרכיבים – התקשרות, מחויבות, מעורבות ואמונה. ההשתלבות בתכנית שיקום בישיבה או בקיבוץ יוצרת בדרך כלל קשרים ומחויבויות לחברים החדשים ולעתים גם לאמונה בדרך החיים החדשה. כמו כן, הפעילות האינטנסיבית הנדרשת מהמשתקם הן בישיבה והן בקיבוץ אינה מותירה לו משאבי זמן ואנרגיה לשימור קשרים ונאמנויות לחברים מהעבר ולפעילות שאינה עולה בקנה אחד עם נורמות ההתנהגות בחברה החדשה. על פי סתרלנד וקרסי (Sutherland & Cressey, 1970, pp. 74–91) אדם הופך לעבריין לאחר שנחשף, בדרך כלל בקבוצתו הראשונית, לנורמות המחייבות הפרה של החוק יותר מנורמות המחייבות ציות לו. אך עמדותיו והתנהגותו של הפרט אינן רק תולדה של מגעיו עם פרטים אחרים בקבוצתו החברתית, אלא הן גם ביטוי לתכונותיה של הקבוצה. לפיכך, על מנת לשנות את זהותו העבריינית של אדם, יש לשנות את המסגרת החברתית והתרבותית שבה הוא חי ופועל (Cressey, 1955).

הן הישיבות והן הקיבוצים מאופיינים בנורמות ובכללים המחייבים שמירה על החוק וציות לו, תוך שהם דורשים קונפורמיות לנורמות המקובלות בהם. המערכות המפותחות של קשרים ראשוניים הנוצרות הן בישיבות והן בקיבוצים, וכן הניתוק של העבריינים מסביבתם החברתית הקודמת, הופכים רבים מהוותיקים במסגרות אלה לאחרים משמעותיים עבור הנקלטים החדשים, ומקנים להם אמונות ועמדות התומכות בשמירה על החוק.

לפי תאוריית המרכז התודעתי (Cohen, 1979; James, 1961, pp. 191–192; Shils, 1975), בני אדם פועלים בחברה בהשראת מרכז תודעתי אידאי אישי המניע ומכוון את התנהגותם. מרכז זה קשור למערכת הערכים המרכזית של החברה ובכך מאפשר לפרטים לחוש שקיומם האישי קשור במשהו נשגב, וכן לחוש עצמם כחלק אינטגרלי מהחברה (Shils, 1975, p. 15). מידת הגיבוש של מרכז זה יכולה להשתנות במהלך הזמן, וכן יכול להשתנות המרכז עצמו. ככל שמרכז זה מגובש פחות, כך מאבד האדם את המכוונות להשקפת עולם ברורה ולהתנהגות עקיבה הנגזרת ממנה. בני אדם יכולים

לחוש ניכור כלפי המרכזים של החברה שבסביבתם כתוצאה מגורמים שונים כגון דחייה חברתית ותיוג חברתי שלילי (שוהם ורהב, 1983, עמ' 163–196), היעדר הזדמנויות לגיטימיות להצלחה וקיפוח יחסי (Shils, 1975, pp. 11–14) והיעדר קשר ומחויבות לחברה ולנורמות ההתנהגות שלה (Hirschi, 1969). אנשים שמסיבות שונות חסרים מרכז תודעתי, חסרים גם מכוונות להתנהגות ספציפית, והתנהגותם עשויה להיות מבולבלת ולא עקיבה. כשבולבול מתקשר גם להרגשת ניכור כלפי הערכים המרכזיים של החברה, הם עשויים להגיע לפעילות אנטי חברתית ועבריינית, משום שהם אדישים לתוצאות המוסריות של פעילותם (Kornhauser, 1978, pp. 226–227; Matza, 1964, pp. 27–30). בראיונות עם אסירים בישראל הציגו חלק מהמרואיינים תפיסות עולם מבולבלות ובעלות סתירות פנימיות רבות וכן חוסר מחויבות לערכים מרכזיים בחברה (Timor, 2001). המרואיינים נטו לאפיין את חייהם ואת התנהגותם במושג "בלגאן". לעומת זאת, במחקר הנוכחי, אסירים לשעבר שנקלטו לשיקום בישיבות או בקיבוצים וזכו לקשר חברתי חיובי, להתעלמות יחסית מעברם העברייני ולהערכה על הישגיהם במסגרת החדשה, אימצו במידה מסוימת את תפיסת העולם המקובלת במסגרת זו והתחילו לגבש לעצמם מרכז תודעתי שמכוון אותם להתנהגות נורמטיבית ועקיבה (ראו גם תימור, 2001).

לפי תאוריית הביוש האינטגרטיבי (Reintegrative Shaming Theory) (Braithwaite, 1989, pp. 69–83) החברה מוכנה לסלוח לעבריינים המביעים חרטה על מעשיהם, ולקלוט אותם שוב לתוכה. נכונות זו יוצרת בעבריינים מחויבות לחברה ומפחיתה את הסיכוי להתנהגות עבריינית נוספת. תאוריה זו מציגה אופציה שונה מזו של תאוריית התיוג החברתי, שלפיה אדם שהתנהגותו הוגדרה על ידי החברה כהתנהגות עבריינית, יתויג באופן שלילי ויידחה ממנה (Becker, 1963, p. 9). הנכונות של הישיבות ושל הקיבוצים להתעלם מעברם של עבריינים המבקשים להשתקם ולקלוט אותם לתכנית שיקום, יוצרת בהם מחויבות מסוימת להתנהגות נורמטיבית ופותחת לפניהם סיכוי להשתלבות בחברה שומרת חוק.

התאוריה האינטגרטיבית מאפשרת כאמור לשלב את התאוריות שפורטו כאן, כך שטענה של תאוריה אחת מוליכה לטענה של תאוריה אחרת (ראו Side by Side Integrative Theory, Hirschi, 1979). באפשרותה של תאוריה אינטגרטיבית להסביר הן את הכניסה לעולם העבריינות וההתמדה בו והן את היציאה ממנו באמצעות הגורמים האלה: (1) עוצמת הפיקוח החברתי והעצמי על התנהגות הפרט (Gottfredson & Hirschi, 1990, pp.); (2) אופי ההשפעה של אחרים משמעותיים עליו (Sutherland & Hirschi, 1969, pp. 85–111); (3) המידה שבה יש לו מרכז תודעתי ערכי חיובי מגובש (Shils, 1975); (4) מידת הנכונות של חברה שומרת חוק להתעלם מעברו העברייני, ולאפשר לו להשתלב בה (Braithwaite, 1989).

אשר לכניסה לעולם העבריינות, התאוריה תדון בארבעה גורמים לפי הסדר הזה: (1) אי-יציירת פיקוח יעיל, חברתי ועצמי בצעירותו של העבריין מביאה אותו להתחבר עם אחרים משמעותיים שליליים; (2) אחרים משמעותיים שליליים שהתחבר אתם מלמדים אותו לבצע עברות ומקנים לו עמדות עברייניות; (3) העמדות העברייניות מגבירות את

תחושת הניכור מהמרכז הערכי החברתי ומקשות על גיבוש של מרכז תודעתי עצמי; (4) התיוג החברתי השלילי מונע ממנו להתנתק מהעבריינות ולהיקלט בחברה שומרת חוק. אשר להפסקת ההתנהגות העבריינית ואימוץ התנהגות ותפיסת עולם לגיטימיות, התאוריה תדון בארבעה גורמים לפי הסדר הזה: (1) התעלמות מהעבר העברייני ומתן אפשרות להשתלב בחברה שומרת חוק; (2) יצירת אפשרות להתחבר עם אחרים משמעותיים חיוביים המלמדים התנהגויות לגיטימיות ומקנים עמדות התומכות בהן; (3) במקביל לכך, יצירת פיקוח חברתי ופיקוח עצמי יעילים על ההתנהגות; (4) פיקוח יעיל מביא ליצירת קשר למרכז הערכי החברתי ולגיבוש מרכז תודעתי עצמי חיובי.

תאוריה אינטגרטיבית זו באה לידי ביטוי מעשי בתכניות השיקום בישיבות ובקיבוצים בדרך זו: ישיבות וקיבוצים פותחים את שעריהם בפני אסירים משוחררים תוך התעלמות מסוימת מעברם העברייני. בשתי מסגרות אלה יוצרים האסירים לשעבר קשרים אישיים עם חברים ותיקים ולומדים מהם תפיסות ערכיות ודפוסי התנהגות המקובלים בהן. עם התחזקות הקשרים החברתיים נוצר פיקוח חברתי ועצמי על ההתנהגות הנורמטיבית החדשה. במהלך הזמן נוצרת זיקה לתפיסת העולם המאפיינת כל אחת משתי המסגרות וכן נוצרת אפשרות לגיבוש מרכז תודעתי עצמי חדש ברמה זו או אחרת. ככל שהמשתקמים עוברים שלבים אלה בהצלחה רבה יותר, כך גדלים סיכוייהם לתפקוד חברתי בלתי-עברייני.

סיכום ומסקנות

למרות ההבדלים בין שתי תכניות השיקום, זו שבישיבות וזו שבקיבוצים, רב המשותף ביניהן במטרות, באמצעים ובתוצאות, ולמעשה הן פועלות על פי עקרונות דומים. לשתיהן יש עניין אמתי בשיקומם של עבריינים, עניין הנובע מתפיסות העולם שלהן, ולכן יש בהן גם נכונות ומוטיבציה לעסוק בכך. שתיהן משתמשות באמצעים דומים בתכניות השיקום. ההבדלים בין התכניות קשורים יותר לתפיסות העולם השונות בשתי המסגרות מאשר לעקרונות העומדים בבסיס תכניות השיקום שלהן. ניכרים הבדלים במניעיהן לעסוק בשיקום, בסוגי הפעילות בשתי התכניות ובתוכן המרכזי התודעתי החדש שמתגבש בעולמם של המשתקמים בישיבות לעומת זה המתגבש בעולמם של המשתקמים בקיבוצים. על רקע השינוי החיובי שחל בשנים האחרונות במדינות שונות בנוגע לאפשרות השיקום של עבריינים, ועל סמך הצלחה היחסית הגבוהה של שתי תכניות השיקום בישיבות ובקיבוצים בארץ, יש מקום לפתח בארץ תכניות נוספות לשיקום עבריינים, שתתבססנה על ממצאי מחקרי הערכה בעולם, ובעיקר על הניסיון שנצבר בארץ בתחום זה ועל תהליכי השיקום שנסקרו כאן.

מקורות

- אמיר, מ' ודרובני, ש' (1993). ההוסטלים של הרשות לשיקום האסיר כאמצעי לשיקום אסירים משוחררים. ירושלים: הרשות לשיקום האסיר.
- בן רפאל, א' (1996). מהפיכה לא טוטאלית. אפעל: יד טבנקין.
- ברגר, פ' (1979). הזמנה לפגישה עם הסוציולוגיה. תל אביב: עם עובד.
- וויסבורד, ד', שהם, א' וליאור, ג' (2002). מחקר מעקב בקרב אסירים משוחררים בוגרי מרכז השיקום הארצי בכלא השרון – דו"ח מחקר שנה ראשונה. ירושלים: הרשות למלחמה בסמים.
- חסין, י' (1989). הערות לנושא: שיקום אסירים משוחררים בקהילה. עיונים בקרימינולוגיה, 4, 49–43.
- יוסף, ד' (1996). ליווי תעסוקתי לאסירים משוחררים. ירושלים: המוסד לביטוח לאומי.
- קרומר, ג' (1979). עבריינים חוזרים בתשובה: גישה דתית לשיקום. עבריינות וסטייה חברתית, ז(3), 178–169.
- קרוין, התשובה מיסודו של הרב א' חזן (יוני, 2001). רישומי אסירים משוחררים שנקלטים בשיבות לחוזרים בתשובה. ירושלים: המחבר.
- רביד, ש' (1992). האם עובר הקיבוץ שינוי ערכי? מחקר – הקיבוץ במפנה המאה, ג. רמת אפעל: יד טבנקין.
- רוזוליו, ד' (1993). השינויים בקיבוץ וחקר הקיבוץ. מחקר – הקיבוץ במפנה המאה, ט. רמת אפעל: יד טבנקין.
- רוזנר, מ' (1989). אפיקי הסוציאליזם הקיבוצי. מחברת חקר 5. תל-אביב, ספריית הפועלים.
- שהם, א' (1994). תגובה חברתית להתנהגות פלילית בקיבוץ בעתות משבר. חברה ורווחה, טו(1), 98–81.
- שהם, א' ותימור, א' (2003). שיקום אסירים משוחררים בקיבוצים – 1983–1999. ירושלים: הרשות לשיקום האסיר.
- שהם, ש"ג (1985). מדיניות הענישה בישראל. בתוך ש"ג שהם (מחבר), פשיעה, סטייה ופיקוח חברתי. תל אביב: פפירוס.
- שהם, ש"ג ורהב, ג' (1983). אות קין. תל אביב: שוקן.
- שירות בתי הסוהר (1994). דו"ח שנתי, 1994. ירושלים: המדפיס הממשלתי.
- תימור, א' (1989). חזרה בתשובה כדרך לשיקום עבריינים. עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- תימור, א' ושהם, א' (2003). סורגים, ציונות וכובע טמבל – שיקום אסירים משוחררים בקיבוצים. בתוך מ' חובב, ל' סבה ומ' אמיר (עורכים), מגמות בקרימינולוגיה – תיאוריה, מדיניות ויישום. ירושלים: האוניברסיטה העברית, הפקולטה למשפטים, המכון לקרימינולוגיה.
- Aviad, J. (1983). *Return to Judaism*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Barak, G. (1998). *Integrating criminologies*. Boston: Allyn and Bacon.
- Barnes, R., & Eicher, J. (1992). *Dress and gender making and meaning in cultural contexts*. Oxford, U.K.: Berg.
- Becker, H. (1963). *Outsiders: Studies in the sociology of deviance*. New York: Free Press.
- Braithwaite, J. (1989). *Crime, Shame and Reintegration*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press.

- Christopher, A. M. (1983). *The resettlement of ex-offenders — Towards a new approach*. London: Nacro.
- Cohen, E. (1979). Phenomenology of tourist experience. *Society*, 13, 179–201.
- Cressey, D. (1955). Changing criminals: The application of the theory of differential association. *American Journal of Sociology*, 61, 116–120.
- Delbert, E., Ageton, S., & Cantor, R. (1979). An integrated theoretical perspective on delinquent behavior. *Journal of Research in Crime and Delinquency*, 16, 3–27.
- Durkheim, E. (1965). *The elementary forms of religious life*. New York: The Free Press.
- Erdelyi, M. H. (1995). Repression, reconstruction and defense: History and integration of the psychoanalytic and experimental framework. In J. Singer, *Repression and dissociation* (pp. 1–31). Chicago: The University of Chicago Press.
- Erikson, K. (1962). Notes on the sociology of deviance. *Social Problems*, 9, 307–314.
- Farnworth, M. (1989). Theory integration versus model building. In S. Messner, M. Crohn, & A. Liska (Eds.), *Theoretical integration in the study of deviance and crime*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Fischer, M., & Geiger, B. (1991). *Reform through community*. New York: Greenwood Press.
- Gendreau, P., & Andrews, D. A. (1990). What the meta-analyses of the offender treatment literature tells us about “what works”. *Canadian Journal of Criminology*, 32, 173–184.
- Giordano, P. (1995). The wide circle of friends in adolescence. *American Journal of Sociology*, 101(3), 661–697.
- Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. New York: Doubleday.
- Goffman, E. (1963). *Stigma: Notes on the management of the spoiled identity*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Goffman, E. (1967). *Interaction ritual: Assays on face to face behavior*. New York: Doubleday.
- Gottfredson, M., & Hirschi, T. (1990). *A general theory of crime*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Haines, K. (1990). *After-care services for released prisoners: A review of literature*. Cambridge, U.K.: University of Cambridge Institute of Criminology.
- Hirschi, T. (1969). *Causes of delinquency*. Berkeley: University of California Press.
- Hirschi, T. (1979). Separate and equal is better. *Journal of Research in Crime and Delinquency*, 16, 34–38.
- Hollin, C. R. (1999). Treatment programs for offenders. *International Journal of Law and Psychiatry*, 22, 361–372.
- Jahoda, M. (1979). The psychological meaning of unemployment. *New Society*, 49, 492–495.
- James, W. (1961). *The varieties of religious experience*. New York: Kollier.
- Kornhauser, R. (1978). *Social sources of delinquency*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kvale, S. (1996). *Interviews: An introduction to qualitative research interviewing*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Lofland, J. (1969). *Deviance and identity*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Martinson, R. (1974). What works? Questions and answers about prison reform. *The Public Interest*, 35, 22–54.

- Matza, D. (1964). *Delinquency and drift*. New York: Wiley.
- Matza, D. (1974). *Becoming deviant*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- McGuire, J. (1998). *Alternative to custodial sentences: Effectiveness and potential for development*. Memorandum of Evidence to the Home Affairs Committee, House of Commons, U.K.
- McGuire, J., & Priestley, P. (1995). Reviewing what works: Past, present and future. In J. McGuire (Ed.), *What works: reducing re-offending — guidelines from research and practice* (pp. 3–34). Chichester, U.K.: Wiley.
- Mead, G. H. (1934). *Mind, self and society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Miethe, T., & Meier, R. (1994). *Crime and its social context: Toward an integrated theory of offenders, victims and situations*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Mischel, W. (1986). *Introduction to personality: A new look*. New York: Rinehart & Winston.
- Moustakas, C. (1994). *Phenomenological research methods*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Obligacion, F. (1997). The empowering impact of faith among Filipino women: Implications for development initiatives. *International Journal of Sociology of the Family*, 27(1), 13–33.
- Patnoster, R., & Iovanni, L. (1986). The deterrent threat of perceived severity: A reexamination. *Social Forces*, 64, 751–777.
- Rosner, M. (1980). The quality of working life in the Kibbutz. In A. Cherns (Ed.), *Quality in working life and the Kibbutz experience* (pp. 132–144). Norwood, PA: Norwood Editions.
- Rosner, M., Glick, Y., & Goldemberg, G. (1993). Value orientation and directions of change in the Kibbutz. *Israel Social Science Research*, 8, 11–26.
- Shils, E. (1975). *Center and periphery*. Chicago: University of Chicago Press.
- Steers, R., & Porter, L. (1983). *Motivation and work behavior*. New York: McGraw.
- Sutherland, E., & Cressey, D. (1970). *Criminology*. Philadelphia: Lippincott.
- Tessler, M., & Nelson, K. (1994). The influence of joint encoding on later recall by young children. *Consciousness and Cognition*, 3, 307–326.
- Thomas, W., & Thomas, D. (1968). *The child in America*. New York: Knopf.
- Timor, U. (1998). Constructing a rehabilitative reality in special religious wards in Israeli prisons. *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology*, 42(4), 340–359.
- Timor, U. (2001). Balagan: Delinquency as a result of lack of a center of norms and consciousness. *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology*, 45(6), 730–748.
- Watzlawick, P. (1984). Self fulfilling prophecy. In P. Watzlawick (Ed.), *The invented reality: How do we know what we believe we know?* (pp. 95–116). New York: Norton.